

LOS SENTIDOS DE LA HISTORIA. UNA APROXIMACIÓN A LA CONSTRUCCIÓN DE LA HISTORIA DESDE EL PENSAMIENTO TELEOLÓGICO

Álvaro Benedicto Pérez Sancho
Universidad de Santiago de Compostela

A lo largo del tiempo, numerosos autores han edificado sus discursos con la pretensión de buscarle sentido, entendiéndose éste en cuanto a razón de ser, a la propia historia. Muchos, para conseguirlo, proyectaron una interpretación finalista, una mirada orientada que, a través de la evocación de las causas finales (τέλος), permitía desvelar el sentido trascendental del devenir. Este tipo de narración, que aquí denominaremos discurso teleológico, ha sido conceptualizada por autores como Danto y Löwith bajo el descriptivo término de *filosofías especulativas o sustantivistas de la historia*¹. Conforme a esa base conceptual, aquí proponemos la lectura de esas narraciones como sistemáticos instrumentos discursivos de interpretación histórica.

Este artículo consta de dos partes que responde a dos perspectivas diferentes. En el primero, respecto a lo expositivo, seguimos un plan histórico. Atendiendo a remarcar las continuidades y novedades entre cada propuesta analizada. En el segundo, y de forma complementaria al primero, proponemos una lectura interpretativa de aquellos rasgos esenciales que caracterizan a este tipo de discurso histórico y, que entendemos, le aportan una entidad diferencial.

El discurso teleológico en la historia

La mirada teleológica ha estado presente a lo largo de la historia. Sin embargo, podemos proponer, como forma de entender su evolución, una división en tres grandes períodos discursivos-ontológicos imbricados complejamente entre sí: (I) Una Antigüedad poderosamente cosmológica, en la cual prima la visión cíclica del tiempo y sobre la que se va articulando un pensamiento lineal que responde a una nueva actitud hacia la historia y que se combina con la tradición anterior para dar forma a una (II) Edad Media teocéntrica. La reacción de cuestionamiento-descreimiento de la misma, sumado a una visión positiva de las posibilidades humanas, ocasiona (III) una Modernidad antropocéntrica. Esta etapa, surgida a finales del siglo XVIII, está dotada de una gran complejidad, presentando multitud de variantes internas que, mayoritariamente, se estructuran en torno a la dualidad positiva racionalidad-progreso, la cual ha sido cuestionada, en las últimas décadas, por las teorías postmodernas. A partir de este esquema básico hemos caracterizado varias etapas según el discurso producido y los autores escogidos.

Tiempo y escatología. Origen del pensamiento finalista

El pensamiento teleológico de las sociedades tradicionales estaba basado en la atribución de significados que se establecían en torno al concepto tiempo; concepto que, además, se constituía desde una visión dual: tiempo sagrado-tiempo profano. El tiempo sagrado aportaba la permanencia, inalterabilidad y eternidad de los actos divinos mientras que el profano, el tiempo histórico, estaba sometido al cambio y a la degeneración. La valorización de la experiencia metafísica y de la reproducción periódica (eterno retorno) del tiempo mítico (Tiempo Magno) desplazaba, dentro de esa dialéctica, al tiempo histórico como elemento recusable. Según esta ontología primitiva, los actos humanos “no tienen valor intrínseco autónomo”² y la historia, en cuanto a consideración del acontecimiento, era irrelevante y sólo adquiría valor por su relación con la realidad trascendente, con lo eterno. Es este mundo extrahumano, como bien sintetizó el idealismo platónico, el que legitima profundamente los actos humanos y el que, al mismo tiempo, a cambio de la tranquilidad espiritual y

¹ Vid. BENAVIDES LUCAS, Manuel, *Filosofía de la Historia*, Madrid, Síntesis, 1994, 31-32.

² ELIADE, Mircea, *El eterno retorno*, Madrid, Alianza, 2011, p.16.

existencial (*whisfulthinking*), somete al hombre a vivir exclusivamente en el más allá del tiempo histórico. De esta forma, la vida del hombre arcaico se componía de una sucesiva repetición de arquetipos, simulaciones de los actos divinos que le permitían atribuir un sentido a su propia existencia. Esto se manifestaba, por ejemplo, a través de los rituales anuales, momentos de reactualización que, por medio de la emulación simbólica, permitían participar en el mito heroico-divino primordial.

El ciclo temporal se regeneraba periódicamente de forma que el mundo en su totalidad se dirigía a su fin, a consecuencia de su agotamiento. Este acto escatocosmológico era la meta necesaria que llevaba a un nuevo comienzo, un renacimiento del ritmo biocósmico. Los relatos escatológicos presentes en la mitología de diversos pueblos (el agotamiento del tiempo y la caída-restauración en el Antiguo Testamento (Isaías 34-35), la conflagración total y la aparición de una nueva humanidad (Lift y Lifthasir) en la mitología nórdica, etc.) nos hablan de la historia como designio divino potencial no realizado. A pesar de no haber acontecido, su fin es seguro y ya se encuentra anticipado. Los mismos relatos, en su voluntad de explicación total, aportan una lógica narrativa de principio-final; todo lo que comienza debe articularse en torno a un fin, el fin del tiempo, el fin del mundo, aunque este fin pueda suponer el inicio de un nuevo ciclo.

La visión teleológica cristiana de la historia

La concepción cristiana de la Historia no surge de forma absolutamente original, *ex novo*, sino que nació de la síntesis de numerosos elementos presentes en el pensamiento teológico anterior, como el mito de las edades hesiódico³ (*In illo tempore*), los decisivos aportes provenientes de las tradiciones escatológicas indo-iránicas⁴ u otros provenientes de corrientes filosóficas griegas (del idealismo platónico y de la escuela estoica).

La base fundamental de esta perspectiva es una proyección lineal fundada, al contrario que en el judaísmo, en el mensaje de Salvación-Redención cristiano que, desde una clara vocación de universalidad, de totalidad y de finalidad, orientaba de forma cristológica la historia. El mensaje divino se incorpora a la propia historia de la humanidad provocando que ambos relatos temporales, el sagrado y el profano, se fundan en uno solo. La historia ya no puede repetirse porque el mensaje y el propósito divino no pueden reiterarse. La obra de *La Ciudad de Dios* (426 d.C.) de Agustín de Hipona nos permite observar la formulación de todo un corpus sobre la construcción temporal del cristianismo que se perpetuará durante siglos. La idea orgánica del pensamiento histórico agustiniano se encuentra en el hecho de que Cristo es el centro de la historia, su acción -encarnación y sacrificio perpetuo- posee un valor infinito y pleno, irrepetible y más allá del tiempo. La historia es decididamente lineal, siendo su objetivo la plena realización del mensaje cristiano por el medio del cual se dota de sentido al devenir del mundo (*Rerum gestarum ordo atque conexio temporum*⁵).

La historia, como devenir, es recuperada del retiro obligado por el pensamiento primitivo, aunque eso no supone que mantenga un diálogo al mismo nivel con el discurso sagrado. Cristo está inserto en el tiempo para lograr la salvación del mundo pero no está atrapado en la historia; su sacrificio desborda los tiempos por naturaleza irreversible; el ciclo no puede existir⁶. La postura de Agustín es clara, una asunción quietista y expectante ante la llegada del Juicio Final. Este determinante supone la consecuente debilidad de la acción temporal, ya que la *civitas* terrena no

³ NIETO IBÁÑEZ, José María, "El mito de las Edades: De Hesíodo a los oráculos sibilinos", en *Faventia: Revista de filología clásica*, Número 14, Fasc. 2, 1992, págs. 19-32.

⁴ En los relatos mazdeístas, tras la derrota de la oscuridad (*Abriman*) acontece la gran renovación (*Frashokereti* o *Frashgerd*) a un estado de perfección primigenio (*Haurvata*) en el cual se vive la dicha eterna (*Amerata*). Vid. BOYCE, Mary, *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1979.

⁵ SAN AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios*, Homo Legens, 2006, XII, 20.

⁶ *Ibid.*, XII.

puede ejercer como elemento de transformación, sólo como espacio habitable de espera, de preparación ante la realización divina o como residencia de depravación para el pecador. El fin de los tiempos, es el comienzo del Reino y por lo tanto el objetivo de la historia, tal como la concibe la fe cristiana⁷.

La visión cristológica del tiempo arraigará fuertemente en el hombre medieval invadiendo ideológicamente todas las construcciones intelectuales. De esta forma podemos atender al *Policraticus* (1159) de Juan de Salisbury como un producto cultural en el cual el ámbito político se somete al tamiz de la religión cristiana y a la concepción heredada de la patristica. Juan de Salisbury pone toda la argumentación canónica a favor de la conciliación entre el poder espiritual y el temporal. El resultado es un manual de ética política en el que se explicita que la base sobre la que se debe desarrollar la acción humana, en cualquiera de sus actividades, ha de ser la Naturaleza⁸, ya que en ella encontramos un concepto de ley (ley natural tradicional) que está vinculada a la voluntad de Dios.

La historia continúa siendo el relato de la realización de la obra de Dios: Dios es fundamento de todas las cosas y causa de ellas, nada sucede en contra de la disposición divina, nada puede ser anulado y por ello es la imagen de lo eterno y perfecto. Aquí Juan de Salisbury sigue claramente a San Agustín y al concepto de ordenación platónica: la Creación, como producto de Dios, es un universo armónico, equilibrado; hay un orden, cuyo resultado es la paz, la armonía de las partes, el equilibrio del conjunto, que hace posible su existencia. La culminación de este orden, es la culminación del proyecto divino y, por lo tanto, su fin, cuando todas las cosas poseen el lugar correspondiente. El texto de Juan de Salisbury asume estos principios para construir su propuesta de ética política. Cuando ésta comienza a desarrollarse no se olvida que el principio de Naturaleza y el propósito teológico son fundamentales en todo su pensamiento. La Naturaleza, ordenada y perfecta, ha de ser el fundamento sobre el cual edificar el edificio de la ley civil⁹ y toda ley está sujeta a la Razón Divina o Ley Universal¹⁰.

La marca de la visión teleológica cristiana se fijó indeleblemente sobre los siglos medievales y todavía se extendió con igual fuerza durante el período moderno. Aunque nuevos relatos teleológicos fueron erosionando la hegemonía de la tradición cristiana, ésta sufrió un declive lento y prolongado, ya que su huella era profunda en un universo ideológico y cultural donde persistía el discurso providencialista. Un autor que ejemplifica esta continuidad es, sin lugar a dudas, Jacques-Bénigne Bossuet, a través de su obra *Discurso sobre la Historia Universal* (1670-1681).

Bossuet crea un discurso que le permite, siguiendo la creencia agustiniana de la historia, justificar la visión providencialista, argumentar la preeminencia de lo sagrado, ya que la naturaleza del poder es divina, y respaldar al poder monárquico absoluto, pues al soberano le corresponde ejercer la autoridad de ese poder. Se traza de nuevo un relato total en el que van alternándose episódicamente acontecimientos bíblicos e históricos; la confluencia de ambas historias nos vuelve a remitir a este tipo de teleología cristiana, que engarza ambos tiempos en la linealidad, y que tal vez triunfa porque tiene una de las razones de su éxito en su flexibilidad para fundirse con el relato histórico. La universalidad como relato de la totalidad¹¹ nunca se abandona, por influencia de la

⁷ “Pues ¿qué otro puede ser nuestro fin sino llegar al reino que no tienen fin?”. En SAN AGUSTÍN, *Op.Cit.*, XXII, 30.

⁸ JUAN DE SALISBURY, *Policraticus*, Madrid, Editora Nacional, 1984, L.IV, Cap. 1, p. 306. La idea de la Naturaleza como principio de perfección se halla ya presente en el estoicismo (*katá physin teleiotes*). En DARAKI, Maria, ROMEYER-DHERBEY, Gilbert, *El mundo helenístico: cínicos, estoicos y epicúreos*, Akal, Madrid, 2008, p.55.

⁹ JUAN DE SALISBURY, *Op. Cit.*, L. VI, Cap. 21, p.471.

¹⁰ “Ya que toda ley es un descubrimiento y don de Dios, preceptora de sabios varones, corrección de los excesos de la voluntad, ordenamiento ciudadano y disuasión de cualquier delito”. En JUAN DE SALISBURY, *Ibid.*, L. IV, Cap. 2, p. 308.

¹¹ “Es necesario para entenderlo todo, saber la relación, que pueda hacer a las otras cada historia, lo cual se logra por medio de un compendio, en que un instante examina la vista todo el orden de los tiempos.” En BOSSUET, Jacques Bénigne., *Op. Cit.*, p.5.

orientación cristiana y el mismo Bossuet es consciente de que el drama, o la comedia, que presenta es la síntesis de la historia.

La historia sigue siendo para Bossuet la obra de la Providencia. El auge y caída de los imperios no tiene relación con la voluntad de los hombres, es inevitable. Aunque todo pueda parecer azaroso acaba adquiriendo sentido bajo la voluntad de la Providencia. El cumplimiento de los designios de Dios es la meta y finalidad de la historia y al cristiano sólo le aguarda confiar y esperar pues, haga lo que haga, no podrá modificar el destino previsto para la humanidad cuyo cumplimiento es inexorable. De este modo, Dios dirige a los hombres y utiliza sus cualidades y defectos para llevar a término su plan eterno. Esta concepción de la historia también se verá reflejada en sus planteamientos políticos. Las Escrituras, de origen divino, son los principios ejemplares del gobierno directo de Dios sobre los hombres, y este poder ha sido otorgado históricamente, por Dios a los patriarcas y ellos lo han transmitido hereditariamente. De esta forma, se llega a establecer que la unión de grupos patriarcales es el origen de la monarquía, la forma de gobierno más antigua y natural. De esta forma, resuelve el conflicto entre la defensa del poder divino y la autoridad de la monarquía absoluta al igual que había hecho Hobbes en su filosofía.

El nacimiento de la teleología moderna

Un cambio recorre el período moderno: el giro antropocéntrico. Sus consecuencias fueron el descubrimiento y potenciación de la idea del hombre en cuanto “sujeto histórico”, como hombre que se hace a sí mismo en el seno de la historia. En este momento se abre la posibilidad de que el hombre, mediante la razón y la experiencia y sin el auspicio de una entidad divina pueda alcanzar el sentido de la historia. A partir de mediados del siglo XVII y especialmente en el siglo XVIII se afirma con más fuerza la concepción progresista de la historia, instaurando incluso la fe en un progreso infinito (*Progresus in infinitum* de Leibniz), El estado de perfección ansiado por el cristianismo se alejó en el tiempo pero nunca se puso en duda su existencia; recordemos la seguridad de Lessing ante un futuro áureo: “Vendrá, vendrá con certeza”¹². La visión teleológica judeo-cristiana se conserva aunque su meta se altera, afirmando su carácter racional. De esta forma la existencia se abría mediante la linealidad temporal a un nuevo valor, un valor progresista y abierto del tiempo futuro, encumbrando a este espacio histórico como el tiempo de la proyección, del cambio y la novedades que harían avanzar hacia la perfección, ahora terrenal y alcanzable, al ser humano y a la sociedad.

Uno de los autores más originales es Giambattista Vico. En *Principios de una Ciencia Nueva* (1725) propone una muestra (*particella*) de la historia narrada de forma filosófica. Su intención es crear un sistema estructurado¹³, semejante del que posee el mundo natural, para explicar el mundo histórico de forma precisa. La concepción de la historia es muy original en Vico porque sintetiza muchos elementos para crear una explicación original. En sus planteamientos no abandona el sentido Providencial de la historia¹⁴ pero, ante lo que podría parecer un sentido lineal de la historia, se incorpora a la “uniformidad del torno”¹⁵, es decir al movimiento cíclico. Su singularidad estriba en el carácter espiral del movimiento histórico, el *corsi e ricorsi*. El final de la historia no supone su repetición sino la reactivación del ciclo en nuevas circunstancias, un nuevo progreso. Por este motivo, la historia, en cuanto a acontecimientos no se repite, lo que sí se repiten son las Edades que están sometidas al cambio, pero este ciclo, como hemos dicho no será idéntico porque la dimensión espacial y temporal tampoco es la misma. Aun así, los hombres tienen la posibilidad de actuar

¹² HÖLSCHER, Lucian., *El descubrimiento del futuro*, Madrid, Siglo XXI, 2014, p.48.

¹³ “Esta nueva ciencia de la humanidad, sobre la cual halla su norte y señala la historia universal de las naciones, que narra sus surgimientos, progresos, estados, decadencias y fines”. En VICO, Giambattista, *Principios de una ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones*, México, FCE, 2006, p. 156.

¹⁴ VICO, Giambattista., *Ibid.*, p.66.

¹⁵ VICO, Giambattista., *Ibid.*, p.26.

(autonomía relativa) para detener la decadencia de las naciones. La historia es suceso-porque es imprevisible-y se desplaza según una lógica de evolución social.

Si Vico todavía introduce a la mitología y a la teleología en su obra y en su planteamiento histórico, Voltaire parece proponer una visión más radical por su directa confrontación con las creencias previas. La historia es para, Voltaire, gobierno de los hombres, y debe explicarse por razones terrenales y acontecimientos humanos pero, especialmente, como se explicita en el *Ensayo sobre las costumbres y el Espíritu de las naciones* detrás de todos esos hechos se encuentra una realidad determinante que es su esencia, el espíritu de las naciones. La verdad interna de la historia es su espíritu que se encuentra detrás de todos los acontecimientos.

La creencia que Voltaire pueda tener en el progreso, en el desarrollo del Espíritu o de la Razón no se manifiesta como una verdad profetizada, es simplemente un propósito que se puede proyectar sobre el futuro. La razón anunciada por Voltaire no progresa inevitablemente. Todo lo contrario, la razón es débil, fácilmente puede ser sometida, aparece y desaparece en la historia del hombre, pero, a pesar de ello, entiende a su siglo como un momento de esperanza. Voltaire observa su tiempo como el más ilustrado que había existido hasta la fecha pero, aun así, tiene fe en el progreso como una consecuencia del esfuerzo racional del hombre. La visión de los ilustrados del siglo XVIII es absolutamente abierta al futuro, todo puede ser transformado elevando la situación espiritual y material del hombre por medio de la cultura. Es un acontecimiento, el terremoto de Lisboa de 1755, el que afecta profundamente a su pensamiento, a partir de ese momento cree en la existencia de un mal desconocido que se encuentra en la Naturaleza. La Naturaleza, al contrario que para Rousseau, es problemática por lo que se prefiere el ejercicio racional sobre ella por medio de la civilización. Siguiendo esta reflexión valora al despotismo por su capacidad para contrabalancear el mal y sojuzgarlo. Esta razón también se encuentra detrás de su cierta veneración aristocrática por los grandes hombres (*El siglo de Luis XIV*, 1751), hombres dotados de talento singular y que descollan en medio de la masa y que poseen lo que denomina “genio” que emana directamente de ellos al pueblo. De esta forma, los grandes prohombres se convierten en una fuerza motriz histórica orientada en pos del beneficio colectivo.

La teleología de sello hegeliano: el papel del estado

El siglo XIX continúa la concepción lineal-progresista del tiempo heredada del ideario ilustrado y la refuerza mediante el triunfo de las ideas evolucionistas. La visión del idealismo hegeliano de la Historia, propugna una visión puramente característica del ser y su relación con el tiempo. Una visión que ha sido continuamente analizada, confrontada y revalorizada, por nuevos autores y nuevas lecturas.

En *Lecciones sobre filosofía de la Historia Universal* (1830) Hegel, al igual que anteriormente Voltaire, afirma ya desde sus primeras páginas la intención de tratar filosóficamente la historia¹⁶. Su pensamiento explica que la historia no es más que la realización de la sustancia, la realización del Espíritu. Esa idea, la sustancia, es lo verdadero, lo eterno y lo absolutamente poderoso. Para Hegel se debe buscar en la historia “un fin universal, el fin último del mundo, no un fin particular del espíritu”¹⁷ y, asimismo, reconoce que considera cierta la teleología en la historia. La historia universal es, por estas razones, el progreso en la conciencia de la libertad y el mismo Hegel se reconoce como conocedor del conjunto, pues para ello se necesita entender la lógica de la historia de la razón. La teleología de la historia hegeliana es evidente, la historia es racional se piensa racionalmente y está regida por una substancia que es el Espíritu¹⁸.

¹⁶ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, Madrid, Tecnos, 2005, p.93.

¹⁷ *Ibid.*, p.98.

¹⁸ *Ibid.*, p.100.

En la visión hegeliana de la historia, los acontecimientos son innecesarios, porque únicamente son la inextricable red que hay que atravesar para poder entender la sustancia. Si para Voltaire la razón es débil y difícilmente se impone por sí misma, en la filosofía hegeliana la sustancia se impone por sí misma. Hegel asume los valores cristianos pero a través de los valores racionalistas, especialmente Kant, por eso la imagen del alma-cuerpo de raíz cristiana es substituida por la realidad sublimada-cuerpo, consiguiendo en este proceso lo que denomina “un espíritu más puro”. La causa final hegeliana se encuentra en la idea de libertad humana, en la realización de la obra del Espíritu que activamente reside en sí mismo, eso es la libertad (“Soy libre cuando estoy en mí mismo”¹⁹). Su actividad tiene que ser constante porque se opone dialécticamente a su opuesto por lo que la tarea del espíritu es, a causa de esto, producirse y hacerse objeto de sí mismo constantemente. El Espíritu en la historia no es un individuo particular, es un individuo de naturaleza universal: un pueblo en general. La conciencia, al contrario que la sustancia, toma forma en el mundo, conteniendo todos los intereses y fines (derecho, moral y religión del pueblo). A su vez el individuo queda determinado a través del “espíritu del pueblo”, ya que no puede superarlo. Esta realidad es similar al papel del hombre en las culturas de Spengler, el individuo queda subsumido y determinado, incapaz de rebelarse.

En la visión histórica del idealismo hegeliano todos los hombres quedan sometidos a este destino por parte del “espíritu del pueblo” pero los de más talento, pueden conocer este “espíritu del pueblo” y saben dirigirse por él²⁰. Aunque los individuos excepcionales puedan ejercer de guías son incapaces de impedir los acontecimientos porque los individuos desaparecen ante la sustancia universal. El medio (factor activo) para realizar la causa final es la voluntad subjetiva -la pasión-, que es dependiente y en la dependencia puede satisfacer sus fines particulares. La unidad de la voluntad subjetiva esencial-universal es la forma concreta del orbe moral, que no es otra que el Estado. Este Estado hegeliano es “concebir la libertad de un modo puramente negativo, el imaginarla como si los sujetos que viven juntos limitaran su libertad de tal forma que esa común limitación, esa recíproca molestia de todos, solo dejara a cada uno un pequeño espacio en que poder moverse. Al contrario, el derecho, la moralidad y el Estado son la única positiva realidad y satisfacción de la libertad El Estado, es la realidad en el que el individuo tiene y goza de su libertad. El capricho del individuo no es libertad”²¹. El hombre tiene existencia racional en el Estado, debe cuanto es al Estado y en él, el individuo adquiere todo su valor y realidad espiritual, es la vida moral realizada. Hegel mantiene una actitud tradicional al actuar como profeta histórico, considerando a la historia como el devenir del espíritu universal hacía su perfección (“La Providencia rige el mundo”²²) y, como intercesor del mismo, entendiendo tanto “lo que era necesario” como lo que “debía ocurrir”.

Alexandre Kojève interpretó las tesis de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel como el estudio de la historia universal entendida como llegada a su final. Este final, es como el momento en que la historia se cierra, y es posible la autocomprensión plena. El fin de la historia supone el fin del ser histórico y la posibilidad de alcanzar la perfección puramente dicha, con el momento de la contemplación de la esencia del hombre. Al igual que en la lógica filosófica hegeliana de la que parte, el resultado es similar al ejercicio extático de la contemplación de Dios. Este ser, es el ser humano históricamente acabado, reconocido y libre (*Das absolute Wissen/das Wissen*) que Kojève identifica con el hombre nietzscheano, el superhombre, el iluminado. La síntesis conceptual de Kojève es muy sugestiva en cuanto a la coherente fusión de influencias filosóficas sintetizadas en torno a la base de la filosofía histórica hegeliana. Por una parte se apoya en el movimiento del Espíritu en su progresión hasta alcanzar la finalidad sustancial, que es la libertad, de Hegel y por otro une,

¹⁹ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Op. Cit.*, p.122.

²⁰ *Ibid.*, p.126.

²¹ *Ibid.*, p. 173.

²² *Ibid.*, p.168.

imbricándolo en su interpretación, la visión marxista de la relaciones de clase. De Marx toma conceptos como trabajo, relaciones de poder y clase, de Heidegger la proyección hacia la muerte de los individuos. Por todo esto, el fin²³ de la historia no era sólo alcanzar la realización del absoluto hegeliano, sino resolver la confrontación de clases y el conflicto de deseo heideggeriano. (“Al quedar de esta manera el deseo satisfecho, cesan la lucha y el trabajo. La historia se acaba, no resta más por hacer”²⁴).

El momento clave es la batalla de Jena, como episodio origen del fin del mundo. Interpreta que Hegel tenía a Jena como una meta histórica y que el proceso de la dialéctica histórica finalizaría ahí. Eso supone que no habría más avance histórico después de Jena, todo sería Posthistorie, usando el término de Niethammer²⁵, pero Kojève considera que el fin de la historia hegeliano probablemente no esté en Jena. Traslada la teorización filosófica a su tiempo y expone como “Estado hegeliano” a la Unión Soviética de Stalin. La URSS cumplía los preceptos hegelianos de control, y de sentido negativo de libertad que permitían desarrollar al ser humano de forma completa y también podía interpretarse, atendiendo a la manera de ejercer el poder desde esta óptica filosófica, como vanguardia histórica. No obstante, al finalizar la Segunda Guerra Mundial, Kojève vive un descreimiento hacia la realización del Estado Universal. Después de cuestionarse profundamente la razón de Hegel, Kojève da por certera la visión del filósofo alemán, lo que, consecuentemente, llevaba a considerar la realidad de nuestro tiempo presente como una extensión de la fuerza revolucionaria universal. La Posthistoria anunciaba la desaparición de las guerras y revoluciones, causada por la superación dicotómica, y anunciaba un mundo en el que la política y la filosofía desaparecerían, dejando a la humanidad en paz consigo misma como la última especie poshistórica satisfecha.

El “Deseo de reconocimiento” (deseo que versa de otro deseo) el que, siguiendo la oposición Amo-Eslavo, es un motor que produce la Historia. La Historia es ejercicio de confrontación de duales, y este choque dialectico mueve la misma historia hasta que cesa mediante la satisfacción. El tiempo dura lo que dura la historia y viceversa, es decir, mientras se realicen los actos humanos realizados con vistas al reconocimiento social. Según Kojève, asumiendo a Hegel, actuamos en función de un futuro y mediante una decisión proyectada sobre la negación. Su visión, por ser puramente hegeliana, aparece formalmente como una teleología por su interrelación de la totalidad temporal²⁶ (pasado-presente-futuro). La Historia es la Historia de la Acción Humana, y esta acción es la supresión dialéctica de la oposición entre el Hombre y El Mundo, o sea la supresión del Hombre mismo, es decir de la Historia y, por tanto, del Tiempo (humano). Luego la Historia que ha comenzado tiene necesariamente un final, y ese final es la revelación discursiva de su comienzo. El comienzo del Hombre-Historia-Tiempo no existe para el hombre más que al final del tiempo y de la historia, ese final no es un nuevo comienzo (cíclico) ni para el Hombre ni del Hombre, sino que es verdaderamente su final. En cambio la historia acontece mientras haya posibilidad (efectiva) de negación pero cuando no la haya, se detendrá definitivamente.

La historia de las civilizaciones y su carácter teológico

A finales del siglo XIX se producen ciertas reacciones contra el linealismo histórico encabezadas por Nietzsche y su recuperación filosófica del mito del eterno retorno (palingenesia nietzscheana). El propósito de ciertas obras históricas del momento es, además de recuperar el

²³ Según Perry Anderson, Hegel nunca planteó propiamente la idea de fin de la historia. La interpretación del fin de la historia se deduce a través de él, por la más que posible idea de un desenlace en el desarrollo del Espíritu. Anderson considera que el propósito (*Endzweck*) no ha de ser entendido como una conclusión. Vid. ANDERSON, Perry, *Los fines de la Historia*, Barcelona, Anagrama, 1996.

²⁴ KOJÈVE, Alexandre, *Introducción a la lectura de Hegel*, Madrid, Trotta, 2013, págs. 384-385.

²⁵ Vid. ANDERSON, Perry, *Los fines de la Historia*, Barcelona, Anagrama, 1996, p.7.

²⁶ KOJÈVE, Alexandre., *Op.cit.*, p.421.

sentido cíclico, superar los límites del historicismo y de la historia nacional. Tanto Spengler como Toynbee proponen una revisión de la historia universal con las civilizaciones como sujeto histórico, partiendo de una visión plural, negando cualquier secuencia lineal estructuradora.

Oswald Spengler nos habla en su obra *La decadencia de Occidente* (1918-1923) desde el abismo de la decadencia. El es consciente de que pertenece a una generación nacida en una sociedad europea ahogada bajo las nuevas circunstancias geopolíticas. Ante esta realidad, mantener la idea de progreso histórico parece inviable. Lo que queda claro es que desde la primera página la intención del autor es la de pronosticar el futuro²⁷ y pasa a convertirse en el bardo que canta la lógica pesimista de la historia²⁸. Frente a esto, el sujeto debe aceptar la situación inexorable de Occidente ya que todo producto es transitorio (pueblos, lenguas, razas o culturas) y se somete a unas constantes históricas-“protoformas biográficas universales”-condenadas a repetirse. La repetición de estas pautas es orgánica, al igual que en los seres vivos (nacimiento, desarrollo, plenitud, decadencia y muerte). Siguiendo las pautas de la narración teleológica, el hecho de descubrir esta trama en la Historia le lleva a la posibilidad de entender toda la totalidad del tiempo²⁹ y a descubrir su verdadera substancia; el protagonista esencial del recorrido histórico es, para el filósofo alemán, la cultura.

La cultura entendida como unidad morfológica y, a la vez, como protofenómeno, integra en su seno sub-elementos de naturaleza muy dispar. El hombre es, en la historia spengleriana, materia de la cultura y es determinado por ella³⁰. Las culturas son plurales y agruparlas le permite entender el conjunto de la Historia y comparar sus procesos orgánicos. La historia no es más que la vida de las culturas, su ascenso y su caída. Si las sociedades históricas son organismos "vivos" que, como tales, están condenados a desaparecer, y lo hacen, precisamente, cuando cuando dejan de ser culturas, es decir, unidades orgánicas vivas, y pasan a ser civilizaciones. La civilización es el destino inevitable de una cultura, una versión pauperizada de las culturas, su estado final³¹.

En cambio Arnold J. Toynbee presenta una teoría más positiva en la cual la decadencia puede ser superada, pues su construcción no está sometida al determinismo de Spengler. En *Estudio de la Historia* (1933-1941), planteó una historia universal protagonizada por las civilizaciones para intencionalmente obtener “una visión de la actividad creadora de Dios en movimiento”³². Las civilizaciones son unidades básicas para entender su sistema, no tienen un sesgo negativo como para Spengler, y están integradas por sub-elementos, las sociedades nacionales. A través de un proceso de identificación de civilizaciones, análisis de las dinámicas y su consecuente comparación (todas las civilizaciones, salvo las dieciocho que están muertas, se encuentran en colapso con excepción de la occidental), llega a la conclusión de que la clave para evitar el colapso de civilizaciones es la “eterealización” (una “superación de los obstáculos materiales que permite que las energías de la sociedad den respuesta a incitaciones que son internas antes que externas, espirituales antes que materiales”³³), cierta capacidad de adaptación darwiniana que poseen las propias sociedades sobre las circunstancias naturales, sociales o culturales causantes del proceso de colapso, desintegración o petrificación, que no sería más que una desintegración idealizada, que puede ser interpretada como una visión romántica del pasado estático, de las sociedades. En esta lógica explicativa, el individuo, como elemento último de la conformación de las sociedades, tiene muy pocas posibilidades para

²⁷ SPENGLER, O., *La decadencia de Occidente. Bosquejo de una morfología de la Historia Universal*, Madrid, Espasa, 1966, 1 Vol., p. 1.

²⁸ *Ibid.*, p.409.

²⁹ *Ibid.*, p.170.

³⁰ *Ibid.*, p.31.

³¹ *Ibid.*, p.40.

³² TOYNBEE, Arthur, *Estudio de la Historia. Compendio IX/XIII*, Madrid, Alianza, 1970, p.315.

³³ *Ibid.*, p.339.

producir una acción reactiva dentro de la dinámica de las civilizaciones. El único sujeto que puede superar a través de su intervención de los estados de desintegración es un “gran personaje”, de tipo heroico-mesiánico, entre los que contempla el caso de Jesús de Nazaret, como Dios encarnado en hombre.

Aunque la visión de Toynbee es claramente cíclica, en el desarrollo de su obra, acaba manifestando la existencia de un determinado estadio que sí podría suponer propiamente un final. Se trata de la aparición de las Iglesias Universales, aquellas que permiten la transición de una civilización madre a otra hija, facilitando su perfeccionamiento desde la “tensión creadora” entre fe-razón y religión-política. La causa que hace nacer a las Iglesias Universales surge, en primer lugar, de la máxima eterealización posible (clave del máximo progreso), basada en la actitud espiritual, de transfiguración, que aparece en el alma de los habitantes de las civilizaciones en trance de desintegración y su capacidad progresiva es tal que pueden evitar la desintegración de los Estados Universales. Las Iglesias Universales son, tal como las describe, una *civitas* similar al Reino de Dios de San Agustín, un salto a un estadio metafísico de comunión entre pueblos.

Visiones teleológicas en la contemporaneidad

Entre otros, fueron los acontecimientos bélicos, la desconfianza ante las élites intelectuales, la devastación humana de la guerra y los genocidios perpetrados por los totalitarismos los que hicieron añicos la idea del progreso entendida como ineluctable avance de la humanidad. Pero, a pesar de esa labor erosiva, la visión colectiva sobre el futuro como una época donde algo mejor era posible no desapareció. El desarrollo tecnológico, constantemente en progreso y mejora, se empezó a fijar en el imaginario como una forma, cada vez más inmediata, de conexión entre el ser humano y el futuro. A finales de los años sesenta y comienzos de los setenta, Marshall McLuhan, analiza la historia del ser humano como la historia de la técnica. La tecnología era el verdadero motor que vehicula el progreso humano a través del tiempo. En su obra *Galaxia Gutenberg* (1962), la Historia se divide en cuatro fases marcadas por el hito tecnológico hasta su última fase: la fase tecnológica. Pero esta evolución histórica también era una evolución del individuo³⁴. La técnica en su grado sumo podría abolir el tiempo y el espacio y articular el mundo de forma homogénea. Asimismo, en esa fase, la tecnología se relaciona con la humanidad de una forma cuasi biológica, como un servomecanismo, una extensión del hombre. Siguiendo el concepto nietzscheano del último hombre, en la última fase tecnológica, el ser humano establece una relación dependiente y vital con la máquina, el concepto de reabsorción que debe ser evitado, por el cual se adoran las extensiones de sí mismo como una divinidad y acaba convertido en criatura de su propia máquina.

El concepto de aldea global viene a responder a la naturaleza de la realidad colectiva, como una respuesta al mundo hiperconectado por la técnica que se opone, como antinomia, al concepto de “aldea tribal”. En esa aldea global se produce una homogeneización de valores, aspiraciones y cosmovisiones que siempre es analizada desde la relación tecnológica o comunicativa pero nunca desde la extensión capitalista. Sin embargo, esta aldea global no sería la sociedad áurea de los preceptos cristianos, pues en ella no se desarrolla necesariamente la paz y la armonía sino sólo la total conexión de la humanidad entre sí. Uno de los cambios más significativos que propone se debe realizar con el cambio hacia unos nuevos modelos de comunicación (entre hemisferio derecho e izquierdo, sincrónico-diacrónico) para lo cual aporta una armoniosa solución por medio del concepto de tétrade, verdadero nuevo instrumento lingüístico para entender los cambios en la totalidad temporal (pasado-presente-futuro) de forma que por medio de este proceso se pueda

³⁴ MCLUHAN, Marshall, *Comprender los medios de comunicación. Las extensiones del ser humano*, Barcelona, Paidós, 1996, pp.25-26.

anticipar cambios y entender los resultados positivos o negativos de un artefacto sin necesidad de reiterar el pasado³⁵.

Otro de los damnificados por la crítica contemporánea fue el proyecto moderno que fue convertido en objeto de discusión por parte de los post-estructuralistas franceses, los cuales propugnaban la eliminación del paradigma frente a la imposibilidad de encontrar un denominador común universal y válido. Pero, una vez que los autores postmodernos eliminan la razón el mundo quedaba vacío de comprensión y de sentido y las respuestas postmodernistas solo alcanzaban a articularse de forma muy difusa, parcial y limitada. Habermas entiende, en su conocido discurso de 1980, cuando recibe el premio Adorno, que la modernidad es un proyecto inacabado, no está muerto ni cristalizado. Concibe la crítica radical de la razón, actitud directora de los posmodernos, sólo como una debilidad en el discurso crítico, una postura de ruptura que sólo fomentaba el escapismo a la realidad y consentía la actuación de posturas conservadoras.

De esta forma, Habermas asume la defensa del edificio de la racionalidad moderna argumentando que si sistemáticamente se derriba a la razón mediante la crítica, la validez de la crítica será total ya que no está fundamentada en la razón³⁶. La consecuencia última de esta labor destructiva sólo podría ser una ausencia normativa o una “criptonormativa” causada por la extensión de esa crítica total³⁷ por lo que arremete contra los postmodernistas, afirmando que su postura anti-sistémica no es tan moderna como figuran y que se pueden encontrar numerosos precedentes a lo largo del siglo XX. A partir de esto, Habermas propone una relectura del proyecto de la modernidad. Este nuevo paradigma de racionalización surge a partir de la idea de acción comunicativa, como la revisión crítica del concepto racionalista weberiano y la vuelta a una visión racionalista desde la teoría de la comunicación³⁸. La respuesta de Habermas es crear un nuevo paradigma universal, ético y práctico con el que ordenar el presente. Según esta concepción la búsqueda del entendimiento recíproco es un imperativo de la razón humana cuyo objetivo es el consenso libre. Sin embargo, la pragmática morfolingüística universal propuesta puede desbordarse conceptualmente en aquellos postulados referidos a las interacciones e integraciones sociales a nivel global teniendo en cuenta además que deban basarse en el requisito de ser interacciones simbólicas comunes.

Habermas y McLuhan, intentan aclarar la realidad humana en un mundo cambiante. En un caso, mediante la explicación desarrollista de naturaleza bio-tecnológica y, por el otro mediante una respuesta en forma de sistema filosófico-comunicacional universal. Ambas tienen que responder a una realidad compleja pues las respuestas dadas hasta entonces son inviables, incapaces o han de ser repensadas. Los nuevos conceptos se establecen, sobre todo, en el plano comunicacional, por la influencia lingüística, intentando responder a una visión global, dinámica e intercultural de la realidad, sin embargo, las propuestas caen en análisis sistémicos universales y totalizadores dominados por una profunda direccionalidad.

Características de la construcción teleológica de la historia

Una vez realizada una esquemática visión cronológica sobre el desarrollo histórico de este tipo pensamiento y su manifestación a través del discurso, perfilando, en ello, tendencias y corrientes principales, parece apropiado señalar algunos elementos característicos que podamos extraer a partir de una reflexión transversal sobre la misma construcción del discurso.

³⁵ MCLUHAN, Marshall. & POWERS, Bruce, *La aldea global. Transformaciones en la vida y los medios de comunicación mundiales en el siglo XXI*, Barcelona, Gedisa, 1993, p.14.

³⁶ HABERMAS, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad. Doce Lecciones*, Madrid, Taurus, 1993, p.149.

³⁷ Ibid., pp. 337-339.

³⁸ HABERMAS, Jürgen, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1985, p.85.

La narración teleológica como relato de la totalidad del tiempo

El discurso teleológico observa el tiempo en su totalidad, pues posee una voluntad analítica que afirma la posibilidad de conocer integralmente el tiempo histórico (pasadopresente-futuro). El hecho de que se pueda hallar una esencialidad en la historia, es ya un elemento que permite la conexión de estos tres espacios temporales. La historia juega un papel clave en estas narraciones, funciona como aparato justificatorio de la exposición teórica que se pretende fabricar y se acomoda a la articulación finalista. La totalidad del tiempo es también estructura o escenario del relato teleológico, y sobre esta totalidad actúa el elemento esencial o causa final, siendo el resto de sucesos de importancia menor, mera contingencia.

La lectura de la totalidad se plantea siempre estructurada en propuestas comprensivas y simbólicas que cumplen la misma función organizativo-explicativa que el relato hesiódico de las Edades identificando el orden histórico, su naturaleza presente y su destino u objetivo último. Así pues, en la teleología cristiana, Dios, como entidad metafísica, permite extender su mensaje de salvación de forma universal y su acción sobre la totalidad. San Agustín, desde esa interpretación, propone una división primero tripartita (La primera fase, la de Israel con el sacerdocio, el sacrificio, el templo y las profecías; la segunda, la de Cristo: la aparición terrenal, los milagros, la doctrina, la redención y gloria; la tercera, la de la Iglesia con la propagación y victoria de la fe y el tiempo de Cristo) y después a través de seis edades. La explicación no supone únicamente un proceso de estructuración del tiempo sino que conlleva la necesidad de aportar un significado al propio presente -considera que vive en el milenio apocalíptico, la sexta edad³⁹ (tiempo desde la venida de Cristo hasta su aparición gloriosa al fin de los siglos)-dentro de una estructura explicativa-holística de la historia.

Bossuet, en cambio, divide su narración en pequeños momentos, escenas o sucesos, que para el autor son acontecimientos definitorios de ese instante histórico⁴⁰. Cada época constituye un auténtico lugar de reposo desde el que contemplar todo lo sucedido con anterioridad y posteriormente. Vico, por su parte, recupera una división tripartida también es la que nos propone Vico: La primera edad, la de los dioses, marcada por la poesía divina, el derecho de gentes divino, la existencia de divinidades terribles. Es aquella en la que predomina el conocimiento teológico y los sistemas teocráticos. En la segunda, la de los héroes, domina la aristocracia, el derecho basado en la fuerza y el conocimiento mitológico. La tercera es la Edad de los hombres, en la cual predomina el conocimiento racional y las repúblicas populares se imponen al poder de los patricios. En cambio Voltaire prefiere hablar de estadios que responden a etapas dentro del avance de la Razón Universal y Hegel asume esta visión ilustrada desde la lógica del Espíritu. Esta característica del discurso también se puede constatar en el análisis histórico de McLuhan, tanto en lo colectivo (de la aldea tribal a la aldea global) como en el individuo y su propia naturaleza (la relación biotecnológica se proyecta hasta una fase final, la de “simulación tecnológica de la conciencia”⁴¹). La misma creación estructural y significativa caracteriza a las propuestas de tipo cíclico pues, aunque formalmente diferentes, asumen el mismo propósito de explicación de la naturaleza estructural y el proceso de cambio histórico. Esto se plantea en las lecturas de tipo orgánico (culturacivilización) de Spengler o de tipo adaptativo-mecánico, basado en la eterealización, propuesta por Toynbee.

La esencia de la historia y sus actores

La construcción del tiempo de acuerdo con un fin, es la revelación del sentido del tiempo, el sentido de la historia, y, cuando este sentido es desvelado podemos descubrir la constante esencial

³⁹ SAN AGUSTÍN, *Op. Cit.*, XX, 9.

⁴⁰ “Es del mismo modo necesario en el orden de los siglos, tener ciertos tiempos, señalados con algún suceso extraordinario, a que haga relación todo lo restante” (BOSSUET, Jacques Bénigne, *Op.Cit.*, p.6).

⁴¹ MCLUHAN, Marshall., *Comprender los medios de comunicación. Las extensiones del ser humano*, Barcelona, Paidós, 1996, pp.25-26.

de este devenir ya sea el Espíritu hegeliano, la Razón Universal o la Divina Providencia. Una realidad esencial caracterizada por su naturaleza como potencia substancial transformadora.

La esencia de la historia es el elemento inmutable y eterno, siguiendo el modelo de la Providencia Divina, tradicional de este tipo de relatos. La continuidad explicativa en la historia sólo puede explicarse a través de un elemento metafísico, fuera de la historia. Sin embargo, cuando comienzan a desarrollarse las teorías antropocéntricas sobre el tiempo, el hombre comienza a ser el principal actor histórico, pero la huella, que evoca la visión teleológica cristiana, persiste en la noción de esencia. El hombre es, en los nuevos planteamientos, actor de su propio drama pero se halla afectado por instancias exógenas, excéntricas a sus posibilidades. El Espíritu hegeliano o la Razón Universal volteriana responden a este carácter de sustancia universal, aunque con la diferencia de que pueden continuar desarrollándose hasta alcanzar su meta, característica que la Divina Providencia, por ser potencia perfecta en sí misma, no puede.

Pero el concepto de esencia histórica tampoco puede ser concebido fuera de la naturaleza histórica del hombre, pues si se concibe es como constante histórico y sobre la totalidad del tiempo, es decir, se articula sobre la historia. El creador de este tipo de narración entiende, para llegar a este tipo de texto, la historia desde la totalidad integradora (pasado-presente-futuro) y allí, en los sucesos de la historia, busca el elemento director-la substancia-y también otras constantes motoras que explican la causalidad.

En los relatos basados en una explicación teocéntrica, la historia es el relato de la realización de la obra divina por lo que existe una causalidad derivada de la idea de Dios, el único ser que piensa la verdad del ser⁴² y fundamento y causa de todas las cosas, que es la Divina Providencia y por ello, la esencia histórica solo puede ser percibida a través de sus manifestaciones, sus obras, como puede ser la Naturaleza. Los signos naturales son ejemplos de sus actos en el tiempo histórico y una forma de transmitir su mensaje a la humanidad⁴³ que, sin embargo, no capacitan al hombre para prever los tiempos⁴⁴. El papel de la humanidad es simplemente mantenerse expectante asumiendo su papel ante la comedia del mundo, observada por la mirada de Dios, de los santos y los mártires⁴⁵. Aunque esta causalidad es la dominante, estos relatos también incluyen otras explicaciones causales en el campo de las *res gestae*. La caída de Roma, acontecimiento clave y principal fundamento de *La ciudad de Dios* de San Agustín, no se debe al culto cristiano, como acusaban los paganos, sino a la continuidad de Roma como hija de Babilonia⁴⁶, su *libido dominandi*, su voluntad de poder se encuentra en el origen de su misma caída. Idea que retoma Juan de Salisbury en el *Policraticus*⁴⁷.

En el caso ilustrado la substancia es la Razón, vector evolutivo que ha llevado al desarrollo humano desde un estado primigenio hasta uno ilustrado al que suman el concepto motor de “progreso” (*progredior*: caminar hacia delante, avanzar), de forma que la cronología es como una cadena causal y evolutiva de cambios significativos de la actividad humana, un movimiento continuo y ascendente. Por otra parte, Los autores vinculados al sentido cíclico como Spengler y Toynbee encuentra la esencia en la propia repetición de la historia, su sentido es la reversibilidad cíclica de los acontecimientos. La eterealización es el elemento dinámico, que responde a la idea de motor histórico, presente en la formulación de Toynbee, porque se manifiesta como el instrumento adaptativo que permite a las sociedades una reactivación en un contexto crítico de desintegración.

⁴² “Es propio de la perfección divina no pensar de forma distinta a como las cosas son”. En JUAN DE SALISBURY, *Op. Cit.*, L.II, Cap. 13, p. 166.

⁴³ *Ibid.*, L.II, Cap.1, p.150.

⁴⁴ *Ibid.*, L.II, Cap. 20, p.191.

⁴⁵ “Si todos están actuando en el escenario, parece lógico que haya algún espectador”. *Ibid.*, L.III, Cap. 9.

⁴⁶ SAN AGUSTÍN, *Op.Cit.*, XVIII, 22.

⁴⁷ JUAN DE SALISBURY, *Op. Cit.*, L.III, Cap.10, p.273.

En los textos de estos autores también hay espacio para el reconocimiento del peso del sujeto, como individuo, en la historia. Tal es el caso de Voltaire que reclamaba un papel decisivo para los “grandes hombres”, verdaderos pilotos de la Historia. De esta forma el individuo y su voluntad transformadora hacen su entrada en una realidad ya dirigida. De la misma forma que Voltaire tenía como uno de estos “pilotos” de la historia a Luis XIV, después Hegel tendrá a Napoleón. La visión posterior de la voluntad de Schopenhauer, y sobre todo la idea del *Übermensch* nietzscheano, permitieron la continuación de esta idea en la modernidad. Idea que podemos rastrear en la diferencia cristiana de justos-pecadores, del *sophós-phaulos* estoico. El “superhombre cristiano” no es más que el campeón de la virtud, y por ello antecedente de la visión hegeliana del *Wissen*, el sabio liberado y conocedor de la eterna verdad y de la siguiente reformulación, ya atea, de Nietzsche. El desarrollo del concepto intelectual de un selecto grupo de la humanidad capaz de superar su naturaleza humana y por ello de naturaleza perfectible permitió que se fijara la idea de una intelectualidad aristocrática frente a una masa ignorante. San Agustín ya habla en sus escritos de *massa damnata o massa perditionis* (“masa condenada” o “masa condenada a la perdición”) que designa a la totalidad de la humanidad, no elegida por Dios y condenada a arder en el infierno. La pervivencia de este elemento intelectual es significativo pues ha servido para separar la condición humana entre intelectual-masa, lo que tuvo un impacto decisivo en la intelectualidad de comienzos del siglo XX como demostró John Carey⁴⁸.

Otro elemento a destacar, es la imposibilidad del individuo para reaccionar frente a la dinámica de las civilizaciones. En cierta manera, forma parte de ellas porque es un elemento, el elemento último, de la conformación de las sociedades pero sus posibilidades en la historia de las civilizaciones son muy limitadas. Sin embargo, en el capítulo veinte, se afirma una serie de casos en los cuales la acción del individuo puede salvar a los estados de la desintegración. En todos los casos se refiere a individuos como “grandes personajes”: individuos creadores, héroes militares, arcaístas o futuristas-también mediante la espada-, la opción del rey-filósofo, y el caso de Dios encarnado en hombre, para el que cita el caso de Jesús de Nazaret. Toynbee piensa que la Historia sí poseía una final: la aparición de las Iglesias Universales. Aquellas que permiten la transición de una civilización madre a otra hija, facilitando su perfeccionamiento desde la “tensión creadora” entre fe-razón y religión-política. Las civilizaciones serían, pues, los medios para ese fin, la generación de religiones superiores e Iglesias Universales. La incitación que hace nacer a las Iglesias Universales surge, en primer lugar, de la máxima eterealización posible (clave del máximo progreso), basada en la actitud de transfiguración que aparece en el alma de los habitantes de las civilizaciones en trance de desintegración. Nace además, y en segundo lugar, del estudio de las instituciones de los Estados Universales, que en su desintegración son asumidas por las Iglesias Universales con una facilidad y sentido propio, revitalizando a la civilización caída. Sin duda, la dimensión creyente de Toynbee afecta ideológicamente su narración de forma que el autor no duda en señalar a la Civilización Cristiana Occidental como la única capaz de mantener ese equilibrio contemporáneo entre Iglesia y civilización, entre fe y política, pese a innumerables conflictos. Para Toynbee, entre las diferentes formas que habían sobrevivido del cristianismo occidental en su estado presente, comparadas con respecto a su relativa vitalidad, el catolicismo aparecía como la forma de cristianismo occidental más vigorosa por la inestimable ventaja de estar unida en una sola comunión bajo la presidencia de una sola autoridad eclesiástica suprema, pese a las apropiaciones de políticos o las tentativas de dominio secular.

El impacto axial del “acontecimiento monstruo” en la constitución del relato teológico

El relato teleológico se construye en torno a la búsqueda del sentido de la historia y éste, como hemos visto, debe hallarse en los mismos hechos históricos. Además, en la Historia, la noción

⁴⁸ Vid. CAREY, John, *Los intelectuales y las masas. Orgullo y prejuicio en la intelectualidad literaria, 1880-1939*, Madrid, Siglo XXI, 2009.

de tiempo como algo irreversible y evenemencial prima sobre el tiempo cíclico y repetitivo. Por esta razón destaca la importancia de la movilidad y del cambio, es decir, del evento, como aquello que sucede, aquel algo imprevisto, nuevo o inesperado. Los propios autores, narradores de teleología, buscaron, a través de la reflexión y la experiencia, el sentido que la historia podía tener a través de los acontecimientos. En ese proceso, considero que el impacto del acontecimiento tiene la misma intensidad, como fenómeno invasivo y decisivamente drástico, de lo que Pierre Nora llamó “acontecimientos monstruo”⁴⁹. El suceso de estos eventos sísmicos trascendentales actúa como una espita en la mente del autor, impactándole de tal forma que ayuda, o permite, desencadenar la visión teleológica personal de cada uno de ellos. No me refiero a que actúe como origen de su creación, pero sí como modelador o desencadenante de la exposición teleológica.

El acontecimiento ha de ser reflexionado, y, según esta lógica, ubicado dentro de un sentido histórico mayor, dotándolo de una significación. Estos hechos afectan al autor como una iluminación mística, a partir de la cual, éste puede reafirmar o ejemplificar el sentido de la historia. Es un ejercicio que trata de hallar lo substancial, escondido detrás de lo evenemencial. La contemplación reveladora no difiere con la visión mística por medio de la cual la voluntad divina se comunica con sus intermediarios mundanos y permite a los hombres entender y alcanzar el sentido histórico. No sabemos cual pudo ser su inspiración de algunos autores nombrado a lo largo del artículo, pero posiblemente parte de la lectura de obras previas-como hemos visto por la persistencia de numerosos lugares comunes-y en un natural proceso analítico a partir de la reflexión de la historia afinada por la busca de causalidad. Por ejemplo, es un proceso comparativo, entre el caso histórico ateniense y romano, el que lleva a Vico a demostrar que los ciclos históricos existen, pues ambas historias tienen para él coincidencias y paralelismos, regularidades que le permiten proponer un sistema basado en fusión de una interpretación lineal y cíclica.

En todo caso, son varios los autores que por razones contextuales y explícitas-enunciadas por ellos mismos-reconocen el peso que determinados acontecimientos han tenido en la elaboración de su discurso. Es el caso de *La Ciudad de Dios* de San Agustín, mitad obra de respuesta directa contra los paganos y mitad de enunciación y justificación de la doctrina teológica. Es respuesta y, a la vez, propuesta. Respuesta ante un hecho que afectó a sus contemporáneos de forma determinante y que fue el saqueo de Roma (24 de agosto del 410 d.C) por Alarico y sus tropas. Aunque los hechos fueron decisivos para la formación del texto, la visión teleológica de San Agustín ya se encontraba formada y articulada, pese faltaba plasmar su discurso y el desencadenante fue, sin duda, ese hecho. El símbolo de las ciudades, de la humana como la divina, está vinculado al hecho mismo de que la *urbs* por antonomasia, corazón y centro vertebrador del Imperio, así como, tumba de apóstoles y mártires, ciudad de la nueva religión del Imperio hubiera caído ante los bárbaros. Aunque la invasión y hostigamientos de vándalos y visigodos no fuera algo novedoso no se había pensado como factible que Roma, ciudad-civilización, pudiera caer en manos bárbaras. El discurso de San Agustín nace, o comienza a gestarse, ya que su redacción se prolongó en el tiempo, en la conmoción y transcendencia de los acontecimientos que estaba viviendo. La mortalidad de la conquista, la desolación, las imágenes de terror y pánico eran la catástrofe que daba origen a la tragedia. Esta tragedia necesitaba respuesta. San Agustín era conocedor de todo lo que acontecía a través de relaciones epistolares o mediante el contacto directo con los emigrantes llegados a las costas de Hipona. Aquello necesitaba una justificación, especialmente cuando los paganos acusaron a la fe cristiana de aquella caída; los hechos debían enmarcarse en un todo con sentido y es lo que San Agustín realizó, un relato teleológico sobre el sentido cristiano de la historia.

Otro caso lo tenemos en Hegel y la importancia que los acontecimientos napoleónicos tuvieron para la elaboración de su obra. Jena era el centro del idealismo filosófico, del *Deutscher*

⁴⁹ NORA, Pierre, “Le retour de l'événement”, en LE GOFF, J. y NORA, P. (eds.), *Faire de l'histoire.*, vol. I: *Nouveaux problèmes*, París, Gallimard, 1974, pp. 210-229.

Idealismus, y fue lugar de la batalla de Napoleón y sus tropas contra las prusianas de Federico Guillermo III. No vivió la experiencia en batalla pero sí todo lo que ella supuso para la ciudad, y ubicó al suceso de forma determinante en la lógica que estaba desarrollando aunque ésta ya había sido construida. Sin duda, el suceso tuvo más peso como símbolo que como motivo de la obra, ya que ambas tuvieron lugar en 1806. Se encuentra ya en el mito de la obra el saber si era cierto que Hegel había acabado de escribir la *Fenomenología del espíritu* mientras la batalla acontecía o ya estaba acabada para cuando sucedió, habiendo enviado su manuscrito a la imprenta un par de días antes del conocido enfrentamiento.. Lo que sí sabemos es que Hegel ve en este suceso un ejemplo de sus tesis, encuentra en los acontecimientos reales, históricos, la justificación a sus tesis sobre el idealismo absoluto y el devenir de la historia, encarnado en el gran personaje político-militar. El sentido de la historia se revelaba de forma clara ante él y la figura de Napoleón era el símbolo del *Weltgeist zu Pferde*, del “Espíritu universal a caballo”. Prusia avanzaba hacia un Estado moderno como demostraba la realización objetiva de la Historia. Hegel abrazaba el fin de la historia porque lo estaba viviendo, todo lo que quedaba era la expansión de aquel presente.

Alexandre Kojève también busco el acontecimiento que marcara el fin de la historia en el sentido hegeliano. Kojève continuaba siguiendo la lógica histórica del idealismo absoluto hegeliano pero, al contrario que el maestro prusiano, pensaba que el fin no había sido bien anunciado por Hegel, como la Historia posterior había demostrado. Buscó incesantemente en los hechos contemporáneos esa inspiración, al comienzo fue el comunismo soviético el símbolo encarnado de este fin, un estado que pudiera calmar las demandas de confort y anular la dialéctica hegeliana, el “Estado Universal y homogéneo”. A lo largo de su vida tuvo numerosos cambios, pues descreído del sistema soviético intentó comprenderlo desde la mirada capitalista y anunció que el bando que superara el estado-nación sería el vencedor de esa guerra ideológica que era la Guerra Fría. La fundación de la Comunidad Económica suponía la respuesta y el triunfo de Occidente sería, por fin, el fin de la historia entendida como la realización de la libertad humana⁵⁰. Sin embargo, su opinión sobre el momento del fin no llegó a afianzarse y retornó a los postulados del filósofo de Jena para aseverar que, tal vez, éste hubiese acertado en su predicción. Kojève integró la teoría hegeliana de forma permeable en su tiempo y dejó que los sucesos se desvelaran para poder colocarlos en la posición que tenían en su visión finalista. Sin duda el acontecimiento tenía un sentido más trascendental que el mero acontecer.

La construcción cíclica también responde a una interpretación del autor sobre su tiempo. En el caso de Spengler estamos ante un autor que escribe desde la decadencia, al igual que Hegel escribía desde el fin de la Historia o Voltaire desde el cénit, el punto más elevado que había alcanzado hasta ese momento el devenir histórico. El hecho de escribir desde la decadencia se debe a la determinante influencia de Nietzsche en su obra pero también a su propio análisis histórico cargado de romanticismo ya que creía que en el pasado se encontraba el esplendor de Europa-identificado con el esplendor de Alemania y manifestado en la obra de Goethe-. Además percibió en los sucesos de su tiempo el inevitable acontecimiento militar, imagen de la llegada del cesarismo. Él mismo reconocía en su libro como la crisis de Agadir (1911) evidenciaba el destino funesto al que se dirigía Occidente, abocado a la lucha sin piedad por el dominio del mundo.

Toynbee también se vio afectad intelectualmente por los hechos de su tiempo. La Primera Guerra Mundial es comprendida comparativamente con el mundo griego. El presente se compara con la historia y de la fusión de ambos en un relato total nace la idea de esencialidad y de causalidad. Nace el relato teleológico direccionado. El hecho de poder comparar el mundo griego considerado por él una civilización determinada-y el mundo actual-otra civilización diferente-y también poder establecer una lógica en un proceso de sucesiones son los motivos que fundamentan la creación de su obra histórica.

⁵⁰ ANDERSON, Perry., *El nuevo viejo mundo*, Madrid, Akal, 2012, pp. .91-92.

La teleología: una construcción ideológica

Podemos considerar que todas estas construcciones sobre el tiempo y la historia son de carácter ideológico. Según Robyn Quin, podemos llamar ideología al “conjunto de valores sociales, ideas, creencias, sentimientos, representaciones e instituciones mediante el que la gente, de forma colectiva, da sentido al mundo en el que vive”⁵¹. La visión de la historia, teleológica en este caso, es una forma de dotar de sentido al mundo en el que se vive, desde el concepto de la temporalidad. Si nos encontramos instalados o reflexionamos a partir de la visión teleológica estaremos tamizando nuestra visión sobre la historia, por lo que no podremos ver la realidad efectiva, o percibirla en su complejidad. Tenemos que considerar a la teleología como un sistema de pensamiento, un conjunto articulado de varias ideas sobre la historia-totalidad, finalidad, esencialidad, direccionalidad y sentido-, que se formula a través de un discurso explicativo que no sólo sirve para enunciar o justificar la existencia de una causa final en la historia sino que también es útil para legitimar o encubrir ideas, sistemas o creencias.

De esta forma podemos decir, que la aceptación de un discurso teleológico conlleva una interpretación ideológica subyacente respecto a nuestra relación con el tiempo. Esta ideología actuaría como una “consciencia inconsciente”, obligándonos a leer la historia desde un determinada punto de vista sin ser conscientes de ello. Se actúa y se reflexiona sin pensar en su verdadero sentido, ni en los motivos de interpretarlos de esta forma, sin embargo, supone un acto ideológicamente deliberado. Como asevera la máxima marxista expuesta por Žižek: “Sie wissen das nicht aber sie tun es”⁵² (Usted no sabe esto, pero lo hace). En este caso, sería: usted no lo sabe, pero lo piensa.

Esto sucede por ejemplo con la cuestión de la direccionalidad del tiempo y sus manifestaciones. Suele obviarse el hecho de que esa direccionalidad es una convención cultural y que no siempre ha existido una naturaleza estructurada del tiempo⁵³. Podemos decir que nuestra visión actual del tiempo se encuentra construida desde una determinada lógica teleológica de causalidad lineal. La pervivencia del concepto ilustrado de evolución y progreso, incluso desde sus representaciones (“flecha del tiempo”) sólo desvela que nuestra noción de tiempo se encuentra todavía dominada por la necesidad de una historia con un sentido real. En nuestro caso el discurso progresista y evolucionista, pese a que este se encuentra cuestionado, continúa simplificando nuestro concepto de historia.

Conclusión: el continuum teleológico

*El ansia de una interpretación de la historia está tan arraigada que, si no tenemos un enfoque constructivo del pasado, somos arrastrados al misticismo o al cinismo*⁵⁴ F. M. POWICKE

*Desde ahora el porvenir está problematizado, y lo estará siempre*⁵⁵. JAN PATOCKA

⁵¹ La definición de ideología de Robyn Quin, profesora de Medios de Comunicación y jefa del Departamento de Lengua, Literatura y Medios de Comunicación en la Universidad de Edith Cowan en Australia Occidental, para el portal de la UNED. Disponible en: <http://www.uned.es/ntedu/espanol/master/primer/modulos/teoria-delarepresentacion/ideologia.html> (Consultado 17/05/2013).

⁵² ŽIŽEK, Slavoj, *El sublime objeto de la ideología*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2003, p.55.

⁵³ WACHTEL, Edward., *The first picture show: Cinematic aspects of cave art*, Leonardo, 26, N° 2, MIT Press, 1993, pp. 135-140.

⁵⁴ POWICKE, Frederick., *Modern Historians and the Study of History*, 1955, p.174 citado por CARR, E.H., *¿Qué es la historia?*, Barcelona, Seix Barral, 1981, p.147.

⁵⁵ MORIN, Edgar., *La identidad humana El método V. La humanidad de la humanidad*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2003, p.226.

La existencia de filosofías especulativas, es decir, las visiones de la historia construidas como un ejercicio consciente y deliberado de edificar teorías totales, universales, sustantivas o esencialistas del tiempo y orientadas hacia un fin responde a un continuum histórico evidente que no ha cesado y que se reproduce por el ejercicio acumulativo de formulación y reformulación de modelos previos. Evidentemente, lo que aquí se demuestra es que la historia ha tenido tantas interpretaciones como autores se han encargado de ella y que el mismo hecho de dotarla de sentido supone un condicionante ideológico destacado. A lo largo de esta breve aproximación hemos visto como se han desarrollado diversos discursos sobre el tiempo que han determinado, desde las características formales y estructurales de su discurso a sus intenciones ideológicas, la manera de concebir la historia.

El historiador, al igual que el filósofo, o cualquier tipo de intelectual se conecta por estos discursos con el creador de mitos. La labor de creación de guiones imaginarios, esencialistas y direccionados, sustentados en la percepción de la realidad no es ajeno a la realidad presente, aunque hoy en día este tipo de esquemas de pensamiento amparados en un *savoir-faire* histórico nos parecen completamente erróneos. El devenir histórico no responde a una regla apriorística sino que desafía toda predicción; no hay leyes universales, no hay progreso absoluto, pero no por ello estos discursos han dejado de enunciarse, todavía persisten profetas del crecimiento continuo, de la decadencia absoluta, de la sociedad ideal, de la Edad de Oro o del fin de la historia. Es fundamental conocer la importancia y trascendencia (especialmente en lo ideológico-cultural) de este tipo de relatos, pues el mundo actual, heredero de algunos de sus postulados, todavía se articula sobre alguno de estos elementos. Aunque, en una sociedad laica, los dioses caen de su pedestal en base a su debilidad, nuevos procesos de deificación han surgido sobre los Estados, sobre el Mercado o la Tecnología. La energía del mito, engarzada en la razón y en la ciencia, potencia la creación de ideologías capaces, como las religiones, de crear adeptos, mártires y verdugos de las nuevas causas.

El análisis de las filosofías especulativas une de forma evidente la historia con el Tiempo, con la intencional construcción y la proyección, y, por ello, es un objeto de estudio más que evidente para la Historia, en general, más allá de tabiques disciplinarios autoimpuestos. Debemos lamentarnos si, como afirman algunos historiadores, debemos obviar o directamente rechazar estas bases teóricas como simple especulativa. Su naturaleza especulativa no diluye de ninguna forma su valor histórico e interpretativo. Todas estas construcciones resultan fascinantes por la potencialidad creadora, la capacidad de creación de estructuras mentales, de establecer visiones sociales y de concebir la propia vida y la historia. No son simples relatos, o sólo lo serían sino tuvieran un impacto en la sociedad que los crea, pero su objetivo no es otro que la creación de una visión ideológica válida, de una creación de certezas, por medio de las cuales estos relatos se convierten en piezas maestras en la configuración de las mentalidades. El hecho de su permanencia contribuye a la fijación de representaciones del propio tiempo, representaciones sobre las que articulamos nuestra vida y proyectamos nuestro devenir.

BIBLIOGRAFÍA

- ANDERSON, P., *El nuevo viejo mundo*, Madrid, Akal, 2012
- *Los fines de la Historia*, Barcelona, Anagrama, 1996
- BENAVIDES LUCAS, M., *Filosofía de la Historia*, Madrid, Síntesis, 1994
- BOYCE, M., *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1979

- BOSSUET, J.B., *Discurso sobre la Historia Universal, para explicar la continuación perpetua de la Religión y las varias mutaciones de los Imperios*, Madrid, Imprenta de Andrés Ortega, 1767, 2 Vols.
- CAREY, J., *Los intelectuales y las masas. Orgullo y prejuicio en la intelectualidad literaria, 1880-1939*, Madrid, Siglo XXI, 2009
- CARR, E.H., *¿Qué es la historia?*, Barcelona, Seix Barral, 1981
- DARAKI, M^a & ROMEYER-DHERBEY, G., *El mundo helenístico: cínicos, estoicos, epicúreos*, Madrid, Akal, 2008
- ELIADE, M., *El eterno retorno*, Madrid, Alianza, 2011
- HABERMAS, J., *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1985
- *El discurso filosófico de la modernidad. Doce Lecciones*, Madrid, Taurus, 2003 H
- EGEL, G.W.F., *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, Madrid, Tecnos, 2005
- HESÍODO, *Teogonía. Trabajos y Días*, Madrid, Gredos, 2006
- HÖLSCHER, L., *El descubrimiento del futuro*, Madrid, Siglo XXI, 2014
- JUAN DE SALISBURY, *Policraticus*, Madrid, Editora Nacional, 1984
- KOJÈVE, A., *Introducción a la lectura de Hegel*, Madrid, Trotta, 2013
- MCLUHAN, M., *Comprender los medios de comunicación. Las extensiones del ser humano*, Barcelona, Paidós, 1996
- MCLUHAN, M. & POWERS, B.R., *La aldea global. Transformaciones en la vida y los medios de comunicación mundiales del siglo XXI*, Barcelona, Gedisa, 1993
- MORIN, E., *La identidad humana. El método V: La Humanidad de la humanidad*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2003
- NIETO IBÁÑEZ, J.M^a, “El mito de las Edades: De Hesíodo a los oráculos sibilinos”, en *Faventia: Revista de filología clásica*, N° 14, Fasc. 2, 1992, pp. 19-32
- SAN AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios*, Madrid, Homo Legens, 2006
- SPENGLER, O., *La decadencia de Occidente. Bosquejo de una morfología de la Historia Universal*, Madrid, Espasa, 1966, 2 Vols.
- TOYNBEE, A., *Estudio de la Historia. Compendio IX/XIII*, Alianza, Madrid, 1970
- VICO, G., *Principios de una ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones*, México, FCE, 2006
- VOLTAIRE, *Filosofía de la Historia*, Madrid, Imprenta Nacional, 1838
- Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las Naciones*, Hachette, Buenos Aires,
- *El siglo de Luis XIV*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978
- WACHTEL, E., “The first picture show: Cinematic aspects of cave art”, en *Leonardo*, 26, N° 2, The MIT Press, 1993, pp. 135-140
- ŽIŽEK, S., *El sublime objeto de la ideología*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2003